



TITLE:

フッサールにおける、自我、人間、世界：『イデーン』をめぐって

AUTHOR(S):

柳澤, 有吾

CITATION:

柳澤, 有吾. フッサールにおける、自我、人間、世界：『イデーン』をめぐって. 実践哲学研究 1987, 10: 43-55

ISSUE DATE:

1987

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/59149>

RIGHT:

フッサールにおける自我，人間，世界

——『イデーン』をめぐって——

柳 澤 有 吾

1

出発点として『デカルト的省察』第四省察における自我の分類をとりあげることにしよう。そこで掲げられているのは、a) 体験の同一的な極としての自我、b) 習性の基体としての自我、c) モナドとしての自我の三つである。まずa)の「体験の同一的な極としての自我」は、「あれこれの意識作用を同一のものとして生きぬく自我」であり、「意識の能動的および受動的主体としてあらゆる意識体験のうちに生き、それを通してあらゆる対象の極に関係している」(I, S. 100) 純粹自我である。この自我は細かく分ければ、①意識流の統一原理としての自我、②コギトという形式における作用の放射中心としての自我に分けることができる。こうした空虚な同一性の極としての自我に対して、b)の「習性の基体としての自我」は実質的な内容を持つ自我である。それは、相対的に持続的な確信、意志決定、価値決定の基体であり、そうしたものが様々に変化するとしても、「自我はそのような変化の内であって、変化を通じて変わらない同一性の統一を有するある持続的なスタイルを、即ちある人格的性格を保持する」(I, S. 101) のである。習性の基体としての自我は「人格的自我」でもある。さらにc)は「具体的」自我と規定され、a)とb)に「自我の志向的生の流動的多様性と、その生の内において思念され、そして場合によっては構成される諸対象」(I, S. 102)を加えたものとされる。

以上の三つの自我規定は、フッサールの思想的歩みの中で次第に形成されてきたもので、それが『デカルト的省察』において集約されたといえる。c)についてはここでは措いておくことにして、まずa)の「体験の同一的な極とし

での自我は、『イデーニ I』¹⁾に代表的に見出される自我である。「純粹自我は、諸体験の現実的および可能的変動一切にかかわりなく、絶對的に同一のもの」であって、「内在的場面の内なる一つの超越物」(III-i, S. 124)である。それは、それだけ切り離して別個に扱うことができるようなものではない。「自我の《關係の仕方》や《態度のとり方》を別にすれば、自我は本質構成要素の点では全く空虚であり、解明されうる内容を全く持たず、それ自身として元來記述できないものなのである。」(III-i, S. 179)以上から明らかのように、ここでは自我は空虚な同一的極であり、それはカントの超越論的統覺に相当するとフッサールは言う。

さて、『イデーニ I』で現象学は『論理学研究』の記述的現象学から構成的現象学へと展開したわけだが、そこでの世界構成的な超越論的能作の分析においても自我は大きな位置をしめることになる。素材的ヒュレーがノエシ的作用によって生化 (beseelen) されることによってノエマが成立する²⁾。アモルフな質料に純粹自我が「意味付与」することによって対象的統一が成立するというのである。用語上の変化やノエマ的な方向の分析が精緻になったことは見てとられるものの、基本的には『論理学研究』における統握 (統覺) 理論とかわりのない図式によって対象構成が説かれている。度々指摘されてきたように、この理論は、まずヒュレーをめぐる対象的な方向において二つの難点をかかえている。単なる質料がいかにして一定の統握をひき起こすのか理解できないということ、そして、フッサールはヒュレー的与件が反省的に抽出可能だと考えているが、実際には、全く無分節の与件を得ることはできないのではないかということである。他方、主体の側にも問題がある。意味付与の主体としての純粹自我が先述のように無内容な形式的同一極であるとする、そのような自我が一体いかにして意味付与をなし、対象構成を行うことができるのか理解できなくなってしまうという難点である。

まず、対象の側の問題からみていこう。フッサールが「意味付与作用」を取り出したのは、同一素材の多様な統握ということからであった。「素材そのものの内には、その本質上、客觀的統一に対する關係は一義的には下図を描かれておらず、むしろ同じ素材的複合体が複数の、相互に別々に飛躍的に現れてく

る統握を蒙りうるのであって、そうした諸統握に従えば、その都度それぞれ相異なる対象性が意識されてくるのである。」(Ⅲ-i, S. 230) しかし、同じ素材に対して複数の統握が可能だということは「一義的な下図」が描かれていないことを示してはいるが、素材となるものが何の起動的な意味も持ち合わせていないということ、全く下図が描かれていないことを必ずしも意味しない。もしそのようであるとすると、先ほど述べたように、何故一定の統握がなされるのかを説明できなくなってしまう。我々の認識において、対象は、それをどのように統握するかということを考量するに先立って、すでにあるものとして我々の方に押し迫ってきているものである。その都度の状況や関心に基く、対象の先行的成立と受容という事態がまず成立し、一定の対象の意味が確認された上で、二次的な統握として別様の統握が可能になるというのが実態であろう。反転図形のようなものも、最初に必ずまずどちらかの図形が統握されるのであって、二者択一は二つの図形がひと通り確認されたあとのことである。「多様な統握」と言っても無数ではなく、また、主体の意のままになるようなものではないのだから、アモルフな質料の受容と(コギトをモデルとした)能動的な自我の意味付与作用という図式は保持しがたい。

意味付与作用の主体についてはどうであろう。統握はいつもすでに生起してしまっており、また、一般的に言って統握仕方は共同的なものである。それ故、意味付与作用の意味の枠組は、「私のもの」ではないと言うべきであろう。しかし、経験の主体は他ならぬこの私であって、その枠組は少なくとも「私において」ないしは「私を通じて」機能するものなのだから、主体を無視するわけにはいかない。とは言え、単なる形式的自我に意味付与作用の意味源泉を求めることはできないが、一方、経験的実在的自我の方は「志向的構成の単なる統一体にすぎない」(Ⅲ-i, S. 119) ものと規定されている。実質的自我が構成された経験的自我と等置されているために、意味源泉を求めるところがなくなってしまうのである。

『イデーンⅠ』では主としてノエシス・ノエマ構造の解明に焦点が合わせられ、しかもその分析が静態的なものとどまっていたために、こうした様々な問題があったにも拘らず基本的に構成主体は主題化されないままであった。し

かし、フッサール自身が『イデーンⅠ』の末尾で予告したとおり、その問題は第二巻で再びとり上げられているので、そちらの方に目を向けることにしよう。

2

『イデーンⅡ』の第二篇で純粹自我が扱われているが、ここでの規定は二面的である、純粹自我はまず第一に、知覚されたもの、想像されたもの、意欲されたもの等に向かいつつ、多様な作用を貫いて同一的にとどまる自我と規定される(cf. IV, S. 97f)。そのようなものとして純粹自我は、流れ去る個々のコギトからは区別されるが、それはただし抽象的に区別されるだけであって、「純粹自我は、この諸体験から、即ち、純粹自我の《生》から切り離されたものとしては考えられない——その逆も同様である。」(IV, S. 99) 純粹自我の活動は多様だが、それ自身は変化しない。「純粹自我は根源的な、また獲得された性格的素質、能力、性向(Disposition)等を持たない」(IV, S. 104)。こうした規定は、既述の「意識流の統一原理としての自我」(a)の①に対応する。それに対して「一方の側には自我極が、他方の側には対極としての客体がある」の「自我は全意識生の放射中心ないし入射中心である」——中心から客体への放射と客体から中心への放射という二重の放射(IV, S. 105)という第二の規定は、「作用の放射中心としての自我」(a)の②に対応する。一方ではこのように『イデーンⅠ』を踏襲する規定が与えられているのである。

しかし、他方では新たに「純粹自我の習性(Habitus)」であるとか、「純粹自我の沈殿物」というようなことが語られ、習性的基体としての純粹自我が登場する。意識流には「同一の主観の、存続する《諸思念》のようなものが帰属する。それはある意味で《習性的》とよびうるものであるが、しかし、ここで問題なのは経験的自我に帰属する習性ではなく、純粹自我に帰属する習性である。」(IV, S. 111)それは具体的には、「しかじかの時点において、しかじかの動機から生じて、それ以後自我の持続的な所有物となった確信や遣恨」(IV, S. 114)であり、また、「決断や努力、感激、愛、憎悪などの統一」(IV, S. 117)である。「自我は空虚な極ではなく、習性の担い手である。そしてそこに、自我がその個体的歴史を持つということが存するのである。」(IV, S. 300)しかし、

このようであるとする、経験的自我の習性と純粹自我の習性との区別がつかなくなるのではないかと問われよう。が、フッサールにとって経験的自我は、超越論的自我としての純粹自我の自己統覚態、自己客観化の産物であって、両者は決して同列に置きうるようなものではない。そうでありながら、他方、経験的自我はその働きの実相においては純粹自我に他ならないのである（この問題については後で取り上げる）。それ故に、経験的自我の分析から純粹自我の規定の手引きとなるものが取り出されうるのである。ここで問題になっている習性についても、「心」の分析、特に、心の「諸状況への依存性」がその対応物を示している。その依存性は三つの側面に分けられる。即ち、①心理物理的あるいは物理心理的側面、②特殊心理的 (idiopsychisch) 側面、そして③心的實在の間主観的側面の三つに分けられるが、今注目したいのは②で、そこでは「いわばそれ自身に依存した意識」が問題となる。「先行する体験は跡を残さずに消えるのではなく、どの体験も後に影響する。心の本質には性向の連続的な新たな形成、あるいは形成のし直しが属している。」(IV, S. 135f)「心的實在は歴史を持つ」のであり、「先行する状態が、後統する状態を機能的に限定する」(IV, S. 137) のである。こうした広義の習性は「能力」という概念と深く結びついている。自我は身体的および精神的な「能力の主体」でもある⁴⁾。「あらゆるものは主体の原能力を遡示し、さらに、先行する生の現実から生じたところの獲得された能力を遡示する。」(IV, S. 255)

空虚な同一極としての純粹自我が、このように肉付けされてくることによって、前述の「意味付与作用の意味の源泉」の問題にも一応、答えが与えられたと言ってよいであろう。問われていたのは、意味付与作用の意味を自我はどこから得てくるのかということであった。自己の内に沈殿した経験が、意味の枠組として先行的に働き、対象（の認識）を可能ならしめる。その超越論的な機能が「意味付与作用」であると考えられるであろう。そしてこれは対象の側について言えば、自我の能動的願在的な作用に先立って対象が受動的に、一定、構成されているということである。『イデーンⅡ』では、『イデーンⅠ』のヒュレー・モルフェー図式を修正する「受動的総合」⁵⁾の発想が既に見出される。「意味において在る」諸事物から刺激は発せられるのである (IV, S.

189)。「既に意識された、しかし把握されてはいないもの(意識の背景で揺れているもの)として、事物統一は主観をそちらへと引き込む。そして十分な《刺激の強さ》がある場合には、自我は刺激に《応じ》《従い》、そして対向する。それから自我は、解明したり理解したり、理論的に判断したり価値づけたりする実践的な諸活動を行うのである。」(ibid) 自我の対向以前の刺激が既に意味的に一定構造化されていることが、ここでは明らかにされている。それが自我の対向に続く統握を動機づけ、一定の統握を引きおこすのである。

出会われる対象の未知の部分あるいは先行する枠組に納まりきらない部分が多ければ多いほど、驚きをよびおこす新しい対象であることになる。対象が常に何ほどか未知の部分を持つこと、「過剰」であることによって意味の枠組はより動かされ、改編を迫られる。そのような再編成を通じて枠組は絶えず生成し、豊かになっていくのである。勿論、こうした運動は認識的な場面だけでなく、経験一般において生起しているものである。これは、フッサールにおいては「地平」の現象学として展開されていく問題であるが、鈍重化や解体も含めての地平のダイナミックスを考察することはここでは到底なしえない。フッサールの言う習性に超越論的機能をよみとれること、習性的自我は、「基体」「担い手」などの実体的な言い回しに反して、むしろ身体的感性的レベルから精神的知性的レベルに及ぶ広義の習性、能力の体系と考えられることを確認するにとどめたい。

このような習性的能力が提示されることによって、問題となる場面は、意識から具体的人間存在へと移行することになる。それ故、次は、『イデーンⅡ』第三部における具体的人格をめぐるフッサールの分析と解釈を見ていくことにしよう。

3

前提となる、統握仕方の基礎としての「態度 (Einstellung)」の区別——「自然主義的態度」と「人格主義的態度」の区別からはじめよう。自然主義的態度とは自然科学的に対象に向かう態度であり、人格主義的態度とは精神科学的あるいは自然的に対象に向かう態度のことである。「人間」の把握の仕方に関し

ては、両者には各々、心理学的（精神物理学的）統握の仕方と精神科学的あるいは自然的な統握の仕方が対応する。「《心理的に》統握された自我は心的自我であり、精神科学的に統握された自我は人格的自我ないしは精神的個体である。心理学的統握は広い意味での自然科学的経験に組み込まれる。即ち、物理的自然と、物理的なものの内に基づけられた身体的一心的自然についての学に組み込まれる。」（IV, S. 143）心的自我と人格的自我は「全く異なる統覚の下にある。人格的自我は実在的諸状況（Umstände）の体系である周囲世界（Umwelt）を示し、心的自我は単なる身体と流れ去る意識流を示す。」（IV, S. 141f）心的自我と人格的自我は、態度相關的な統握仕方の相違によって区別される。けれども、ここにあるのは二つの並立的な同権の態度ないし統握ではない。人格主義的態度は「全く自然的な態度であって、特別な手だてによってはじめて獲得されるような技巧的な態度ではない。」「自然研究者は、研究者としては《自然》のみを見ている。しかし、人格としては彼は他の人と同様に生きており、おのれが彼の周囲世界の主体であることを常に知っている。」（IV, S. 183）ここでは、以上から明らかなように、心的自我と人格的自我は統覚的二重性においてとらえられている。

ところが、最終的には、この統覚的二重性が実在的階層性へとすりかわってしまうのである。「精神的自我は心に依存しており、心は身体に依存している。それ故、精神は自然によって制約されている。それ自身物理的自然によって制約され、物理的自然に依存した自然的性向の複合体である心を精神は持つのである。」（IV, S. 281）ここで「精神」とよばれているのは、態度をとったり、思惟や価値評価等をなすところの「全き人格性」、「自我一人間（Ich-Mensch）」（IV, S. 280）であるが、そうすると、ここでは物質的身体と、下位の心である自然的性向の複合体、そして上位の心である精神が階層的な構造を形成しているようにみえる。別の箇所を見てみよう。身体は、感覚するものとして物質的身体に依存するところの「感性論的身体」という面と、自由に動く「意志的身体」という二面性を持ち、他方、心は「身体的に制約されたものとして物理的に制約され、物理学的身体に依存している」面と、「精神的に制約されているものとして、精神との実在的關係の内にある」面との二面を持つ。「それ故、

我々は二つの極を持つ。即ち、物理的自然と精神という極を持ち、そしてその間に身体と心を持つのである。」(IV, S. 284f) ここでも、精神と物理的自然との間に心と身体を配置するという階層的構造が考えられている。そして、自然主義的態度における視線は、下位の自然の極に即して、その光の下で見られた心と身体に向かい、他方、人格主義的態度における視線は、上位の精神の極の光の下で見られた心と身体に向かうというわけである (cf. IV, S. 285)。身体が「物的実在」という「下層」と、「身体的なもの」という「上層」から成る二層の実在である (cf. IV, S. 412) と規定されていることや、また、感性和理性の区別において、最も下位の「原感性」、その次の「二次的感性」と「感性の内に沈み込んだ理性」と並んで最上位に「能動的知性」を配している (cf. IV, S. 334) ところなどからしても、やはり物質的自然と純粋な精神を両極とする階層的な発想が色濃く出ていと言わざるをえない。

しかしながら、フッサール自身がそのような観方を否定している面もあるのである。「身体は決して単に事物であるのではなく、精神の表現であり、同時に精神の器官 (Organ) である。」(IV, S. 96)「感性的な下位の心は態度をとる主体と一つになっており、両者はただ一つの経験的統一をなす」のであり、「心は基づける基礎として人格に属する。この心は、ここでは、客観的な (自然的な) 実在ではなく《精神的な心 (Geistesseele)》である。」(IV, S. 280) つまり、精神との連関において捉え直され、もはや心理物理的には定義されない「心」である。下位のものを精神が改めて統合するという形で自らの中に取り込むわけだが、完全に自分のものにできるわけではない。即ち、逆向きに言えば、「どの精神も自然の側面を持つ。」それは「最も下位の経験統一を形成するもの」であり、感覚や連合、感情的生や衝動的生が属する (cf. IV, S. 279)。とは言え、これらのものも「精神的」な意味合いを帯びていることにはかわりはない。「主体の全体的スタイルおよび習性としての個性性」は「すべての能動性と受動性を貫いて、心的な基礎全体にも常に寄与している」(IV, S. 277) のである。先の「感性和理性の区別」に関して言えば、「原感性」や「能動的知性」は限界的事例でしかないということである。感性の重荷を負わない知性はないし、理性的なもの、知性的なものとは全く切り離された感性もない。

こうした分析が一方でなされながら、先述のように、それは貫徹されなかった。精神が自然の側面を持つという事から、自然と精神を基層と上層に振り分け、階層的構造として見ていく方向へとフッサールは進んでしまうのである。その時、自然主義的態度と人格主義的態度は、それぞれ、基層と上層に定位した態度ということになり、自然主義的な観点は変換されることなく基層の規定に援用されてしまうことになる。そうすると、今度は、その自然主義的な要素による精神領域の侵蝕を押しとどめる努力をしなければならなくなり、フッサールは心身問題等の説明に苦心することになる。が、下から上への実在的基づけ関係に対する、いわば上から下への機能的再統合構造⁵⁾が深く追求されていないために、例えば、心の状態と脳状態との関係については、中枢器官の状態へ還元することが無意味な現象が数多くあること (cf. IV, S. 294) 等、精神の自然化の限界を消極的に指摘するにとどまる。そのために、結局、最終的な拠り所を、「自然の相対性に対する精神の絶対性」に求めることになる。あらゆるものは精神に対してあるのであって「世界から精神を抹消するといかなる自然も存在しない。」(IV, S. 297) こうして再び精神と自然は、内在と超越あるいは構成するものと構成されるものという区分に沿って裁断されてしまう (cf. IV, S. 302)。精神と自然の絡み合いを示す「精神の自然的側面」という知見は見失われてしまうのである。そして、このような観方からすれば、人間存在そのものもまた一個の超越物として対象的世界へと送り込まれてしまうことになる。所謂「人間の主観性の逆説」⁶⁾である。次節では、この問題の方から事態を取り上げ直すことにしたい。

4

かの「逆説」は既に『イデーニ I』に姿を見せている。「一方において、意識は絶対者であるべきはずであり、つまりその内において全ての超越的なものが構成され、従って結局やはり心理物理的な世界全体も構成されるところの絶対者であるはずなのに、ところが他方において、意識はこの世界の内部に従属する一つの実在的な出来事であるはずなのでもある。一体、この二つの事は、いかにして互いに調和するのであろうか。」(III-i, S. 116)『イデーニ I』では

それ自体としては絶対的で自己完結的な存在としての意識が、身体と結びつくことによって実在化すると考えられている (ibid)。そして、「経験的自我主観」、「客観的に実在する人格」というようなものは、「志向的構成の単なる統一体にすぎない」(III-i, S. 119) とされる。この場合、構成的起源である超越論的主観そのものは、無世界的あるいは超世界的な地位を得ることになり、その存在仕方への問いを受けつけなくなってしまう⁷⁾。『イデーンII』にもこれに対応する記述が見出される。「人間としての自我は、純粹自我の周囲世界の構成要素」とみなされ、「超越的客体としての実在的自我——内在的に与えられた純粹自我」(IV, S. 109f) という二分法が成立する。しかし、こうした「世界化的自己統握」の考え方とは別に、『イデーンII』では、先述したところの統握仕方の基礎としての態度に注目することによる解決も示されており、それは逆説を提示する次の文章から既に読み取ることができる。「ここで我々は悪循環に陥るように思われる。というのは、我々は最初、自然研究者や自然主義的な態度をとる者がみな平生しているような仕方では自然を端的に定立し、人間を物理的身体性の上に或る超過分を持つ実在としてとらえた。それ故、諸人格は二次的な自然的客体であり、自然の構成要素であった。しかし、人格性の本質を追求していくと、自然は諸人格の間主観的な結合を前提するものとして示されることになる。」(IV, S. 210) 容易に見て取られるように、ここには自然主義的態度と現象学的態度の対立がある。つまり、この循環は、態度相関的な統握仕方の違いによって説明、解決されるのである。「態度変更は、ある統握方向から別の統握方向への主題的移行を意味するものに他ならない。」(ibid) 人間は、一方の自然主義的態度においては「自然的客体」としてとらえられるのに対して、他方の現象学的態度においては構成者としてとらえられる。つまり、人間的主観性の逆説とは、異なる態度においてとらえられたものを重ね合わせることによって生じた仮象だということになる。しかし、この解決は単に形式的な解決にすぎないのではないか。「自然的客体」はそれが客体である限り主体ではありえず、逆に、構成主体はそれが主体である限り客体ではありえないということを示しているにすぎないからである。構成主体が、客体化されないまさにその主体的な在り方においてどのように在るのが明らかにされなければ、

超越論的主体を世界内の一事物と捉えてしまう自然的な傾向は払拭されないのである。フッサールが、態度変更を介しての解決ではなく、超世界的無世界的主観を招来する「世界化的自己統覚」に基いた解決を主たる解決方法と考えていたことが、そのことをよく示している。

我々は、2節と3節において超越論的主体の具体的な在り方を問う中で、精神的身体的な習性的能力と、主体における精神的なものと自然的なものとの不可分の絡み合いの現象を見出した。しかし、フッサールにおいては、実在的基づけへの根強い志向、階層的な発想もまた顕著であった。この対立は、「逆説」との関連で言えば、主体性における主体と客体化された主体との対立であったと言えることができる。原能力を基礎として形成された広義の習性による受動的総合は、主体と世界との関係が、いつもすでに打ち建てられてしまっていることを示している。主体の体制に即して刺激は受容されるのであり、また、刺激を生きぬくことにおいてその体制は生成していくのだから、触発と志向は、どちらも常に相手を予想する相互的円環的關係にある⁹⁾。そして、触発と志向が可能なのは、精神が宙に浮いているのではなく身体と織り合わされていることにおいて世界へと開かれているからである。主体性における主体と世界とのこうした根源的な共生関係をよく証示しているのは、触覚における二重感覚である。例えばガラスの文鎮に指で触れる場合、ガラスの表面の感覚は同時に、触れている指の感覚、その指に局所化された感覚でもある (cf. IV, S. 146)。同一の触覚が、対象の感覚であると同時に自己自身の感覚でもある。それ故、『イデーⅢ』では次のように言われている。「《自然》と《身体》は——身体との絡み合いにおいて心も——相互連関において、重なり合って相互的に構成される。」¹⁰⁾ (V, S. 124)。ここで問題になっているのは、客観化された自然ではなく、「身体性の内であらわになる、構成する超越論的主観性自体の受動的構造契機としての自然の基底」である。上で示されたような関係においては、「内と外との間の、即ち、主観の領域としての内在とそれに対立する客体の超越との間の伝統的な区別はこわれてしまうのである。」¹⁰⁾

しかしながら、フッサールはその自己解釈においてここまで徹底化することができず、再び自然と精神の分断、階層的発想へとあともどりしてしまったの

であった。その原因は、ラントグレーベの言うように、フッサールの原則的な意識理解にあったと思われる。即ち、意識の本質をその措定的な能作に見ていることが様々な問題を引き起こすのである。その観点からすると、「身体的に感覚する自我としての私自身の意識もまた、空間的一事物的な客観の世界、つまり、《自然》の構成を既に前提している客観化的な統覚の産物に見える」ことになり、そして、「私が感覚において意識する自然は、感覚所与に基く客観化の成果である自然と無造作に同一視されることになる。」¹¹⁾従って、私が直接的に意識している純粹自我のみが、絶対的存在として実体化されつつ「こちら側に」残ることになる。そして、「心」や「身体」は、その絶対的自我との距離に従って、階層的に配置されるのである。このような事態を世界の方から言い直せば、世界がもっぱら対象的世界としてのみ汲われ、もはや客観化的統握に先立つ主体の活動の場としてはとらえられないということである。地盤としての、対象構成の可能性の制約としての世界の概念よりも、個別対象の総体としての世界の概念の方が優位にある。対象であることと存在との区別の曖昧さ、後者を前者へと還元しようとする傾向がフッサールの自己解釈の根底にあり、それが彼を二極分裂へと導いていったのである。¹²⁾

以上、自我の概念を出発点として主体と世界の間をめぐるフッサールの叙述を見てきたわけだが、他者に関する問題は全く捨象してきた。しかし、実際には、自己の自己自身に対する関係も世界に対する関係も他者によって媒介されているのであるから、他者について問うことが次の課題となるが、それは他日を期することにしたい。

(註)

- 1) Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Hrsg. von, K. Schuhmann. Husserliana BdIII (-i, ii) 以下、フッサリアーナの巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で表す。
- 2) 意識体験を意味する広義のノエシスの内に、ヒュレー的契機と、意味付与機能をなすノエシス的契機が含まれる。構成されるノエマは、志向的な対象統一であり、そ

- の規定的な意味を介して、「純粋なX」としての対象そのものにかかわるとされる。
- 3) 身体的能力の基礎として重要なのは、運動する感覚としてのキネステーズである。それは、自己意識及び認識対象としての世界の成立以前に既に働く原初的能力として、世界についての原初的知をもたらすことに寄与する（本稿4節参照）。
 - 4) 受動的総合は、主として『受動的総合の分析』や、『経験と判断』などの著作で主題的に取り扱われている。その根底には根源的時間意識による総合が位置しているが、『イデー』では示唆されるにとどまっている。
 - 5) 新たな構造化、先行秩序の捉え直しについては、M. Merleau-Ponty ; *La structure du comportement*. 特に3, 4章参照。
 - 6) 「人間の主観性の逆説」という言い回しは『危機』書の53節による（VI. S. 182 ff）。
 - 7) 『ブリタニカ草稿』執筆をめぐる、ハイデッガーがフッサールにあてた手紙には、次のような一節がある。
 （世界的存在者の超越論的構成を世界的存在者に還帰することによって解明することはできないという点では一致したが）「しかし、だからと言って、超越論的なものの場を形成するのがそもそも存在者でないということにはなりません。かえって次のような問題が生じてくるのです。つまり、そこにおいて《世界》が構成される存在者の在り方はどのようなものか、という問題です。……超越論的構成とは、事實的自己の実存の中心的可能性の一つです。」（IX. S. 601f）
 - 8) cf. H. Hohl ; *Lebenswelt und Geschichte*. S. 55. ホールは、触発と志向の同時的相関関係を「根源創設（*Urstiftung*）」とみている。
 - 9) フッサールによれば、身体に関しても逆説が生じる。即ち、身体はそれが物としてそこにあることを前提とするが、身体が我々にとって物であることは、触わる、見るなどの活動による。従って、再び「身体」の活動が前提されることになる（cf. V. S. 121）。引用部分はこの逆説に対する答ともいえる。ここでも、問題は身体の *Vorhandensein* という前提である。
 - 10) L. Landgrebe ; *Phänomenologie und Geschichte*. S. 143f.
 - 11) ders. *Der Weg der Phänomenologie*. S. 159f.
 - 12) cf. *ibid.* S. 201, 新田『現象学とは何か』131頁

（やなぎざわ ゆうご 博士後期課程一回生）